

DEMOCRACIA E CONTRATUALISMO NAS CONCEPÇÕES DE HOBBS E ROUSSEAU – UMA ABORDAGEM HISTÓRICA

DEMOCRACY AND CONTRACTUALISM UNDER THE DOCTRINES OF HOBBS AND ROUSSEAU – A HISTORICAL APPROACH

ALEXANDRE DE LIMA PANIZA

Mestre em Direito Comunitário e de Integração pela PUC-Minas. Professor de Direito Constitucional, Direito Internacional e Estratégia Competitiva de Países da PUC-Minas (Campus Arcos).

SUMÁRIO: 1. Introdução – 2. Conceitos: 2.1 Democracia; 2.2 Contratualismo – 3. Thomas Hobbes; 3.1 Contexto histórico e pessoal; 3.2 O legado – 4. Jean-Jacques Rousseau: 4.1 Contexto histórico e pessoal; 4.2 O pensamento – 5. O antagonismo – 6. Conclusões.

RESUMO: Este estudo versa acerca das concepções de Hobbes e Rousseau em dois pontos basilares – contratualismo e democracia, sob uma abordagem histórica. Tal estilo de abordagem é fundamentalmente necessário, pois a compreensão de todo e qualquer instituto jurídico aprofunda-se à medida que passamos a conhecer as forças históricas que, em conflito, possibilitaram o nascimento de tais institutos. Contratualismo e democracia são indissociáveis – pois o contrato social, em sua essência, constitui-se na bússola que define os parâmetros do regime político a ser trilhado pelo corpo político.

PALAVRAS-CHAVE: Contrato Social. Contratualismo. Democracia. Estado Natural. Hobbes. Leviatã. Rousseau.

ABSTRACT: This study is a historical analysis of Hobbes' and Rousseau's two basic concepts – contractualism and democracy. This style of approach is necessary because our understanding of all legal institutes improves to the extent we appreciate the historic forces that, in conflict, gave rise to these institutes. Contractualism and democracy are inseparable – because the social contract in essence constitutes the compass that defines the parameters of the political regime to be trodden by the political body.

KEY WORDS: Social Contract. Contractualism. Democracy. Natural Condition. Hobbes. Leviathan. Rousseau.

Recebido para publicação em janeiro de 2004.

1. Introdução

Impossível nos seria cogitar da democracia, sem que antes examinássemos o cerne do contrato social. Este, sem sombra de dúvidas, é que determina a concepção, o modelo e a implantação da forma de democracia escolhida pelos povos, consciente ou inconsciente.

As razões pelas quais escolhi os referidos doutrinadores residem na admiração – não apenas pelas reflexões que produziram, mas principalmente pela profunda paixão que os inspirou a escrever e defender suas idéias; não sou partidário do tecnicismo jurídico, tão em voga na atualidade – pelo contrário, creio firmemente no idealismo jurídico (que defino como o desejo profundamente inserido na alma do jurista, que o impele inexoravelmente à busca da justiça, o fim absoluto do Direito). Sem este idealismo jurídico, as concepções doutrinárias de outrora são passíveis de ser transformadas em instrumentos justificadores da opressão e do engano social – que geram a infelicidade dos povos.

Nas palavras do Emérito (e saudoso) Professor Doutor Luiz Cabral de Moncada: “Não é possível abordar o estudo filosófico do direito ou do Estado, ou seja, a Filosofia jurídica no seu mais amplo sentido, sem se ter já um certo conhecimento prévio da problemática e do próprio movimento do pensamento filosófico geral e da sua história” (1995, v. 1, p. 1).

Considerando os limites de espaço-tempo a que cada pensador estava submetido, contextualizamos as concepções doutrinárias não apenas em relação ao ambiente histórico em que foram criadas, mas principalmente em relação às circunstâncias das vidas de seus respectivos criadores. Não poderíamos ignorar que o desejo de paz, justiça e felicidade, preconizado

pelos pensadores, está intimamente ligado aos dramas, temores, decepções e infelicidades porventura vivenciados por eles.

Para Thomas Hobbes (1588-1679), monarquista convicto, o direito natural, tão invocado na Escolástica, funde-se com o auge da laicização do Estado, sendo acrescentado ao resultado desta fusão o “novo espírito matemático das ciências naturais” (Moncada, 1995, v. 1, p. 166). O Renascimento, na sua incessante busca pela racionalização (e até mesmo quantificação) dos fenômenos políticos e sociais, não poderia deixar de influenciar o pensamento hobbesiano. Aliás, Hobbes fora o secretário de Bacon, quando este era o Chanceler de Tiago I da Inglaterra (James I); em Paris, durante o seu exílio, Hobbes conviveu com Galileu e Descartes, além de freqüentar o círculo de intelectuais fundado pelo Padre Mersenne. Ironicamente, foi exatamente neste período de exílio em que escreveu suas obras mais célebres: o *De Cive* (1642-1647) e o *Leviathan* (1651) (Moncada, 1995, v. 1, p. 165-169).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), à semelhança de Voltaire e Montesquieu, procurava superar, por meio do racionalismo, os ideais liberais de Locke: Voltaire e os direitos do homem como a razão de ser do Estado; Montesquieu e a doutrina da separação e equilíbrio dos poderes; Rousseau, o precursor teórico da Revolução Francesa, ao propor um programa de reformas inconcebível até então. Rousseau foi um idealista, na medida em que acreditava na bondade humana (divinamente concedida) – esta violentamente arruinada pelo caos dos modelos sociais até então vigentes; o individualismo de Rousseau era concreto, enxergando os sentimentos e as faculdades morais do ser humano, sem porventura reduzi-lo a um conjunto de axiomas e teorias. Logo, opondo-se ao ateísmo racionalista dominante, Rousseau

preconiza um retorno ao começo: o contrato social, sem sombra de dúvidas, é o caminho (na concepção de Rousseau) para a felicidade humana, por meio da destruição dos vícios de origem, por meio da completa reformulação da estrutura social humana (Moncada, 1995, v. 1, p. 224-226).

As concepções de democracia e contratualismo vêm, portanto, vinculadas ao período histórico-político em que foram constituídas, bem como aos dilemas vividos pelos doutrinadores em sua esfera filosófica e sentimental. Não pretendemos aqui desconsiderar o livre-arbítrio nas esferas de pensamento individuais de Hobbes e Rousseau, pelo contrário, compreendemos que estes foram fundamentais para uma reflexão dos valores sociopolíticos vigentes (a partir de uma ótica pessoal).

Suas respectivas doutrinas, consciente ou inconscientemente, vieram a solidificar as concepções modernas e pós-modernas acerca do Estado Nacional, da Soberania e da Democracia.

2. Conceitos

2.1 Democracia

Segundo o *Dicionário Caldas Aulete*, a democracia consiste, dentre outros, em:

- governo em que o povo exerce a soberania;
- a influência do povo no governo de um Estado;
- sociedade livre em que prepondera a influência popular;
- o povo, a classe operária em oposição à burguesia e nobreza;
- a política ou a doutrina democrática; e
- Demokratia (governo popular) (Aulete, 1986, p. 518).

Logo, desde o conceito aristotélico até o marxista, começamos a perceber que democracia está ligada ao conceito de povo e, mais ainda, ao de participação. Contudo, na Teoria do Estado, poder-se-ia admitir a existência do povo sem a perspectiva de cidadania plena (ou, então, simplesmente associarmos o conceito de povo com o de minoria politicamente ativa).

Segundo Norberto Bobbio: “Na teoria contemporânea da Democracia confluem três grandes tradições do pensamento político: a) a teoria clássica, divulgada como teoria aristotélica, das três formas de Governo, segundo a qual a Democracia, como Governo do povo, de todos os cidadãos, ou seja, de todos aqueles que gozam dos direitos de cidadania, se distingue da monarquia, como governo de um só, e da aristocracia, como governo de poucos; b) a teoria medieval, de origem romana, apoiada na soberania popular, na base da qual há a contraposição de uma concepção ascendente a uma concepção descendente da soberania conforme o poder supremo deriva do povo e se torna representativo ou deriva do príncipe e se transmite por delegação do superior para o inferior; c) a teoria moderna, conhecida como teoria de Maquiavel, nascida com o Estado moderno na forma das grandes monarquias, segundo a qual as formas históricas de governo são essencialmente duas: a monarquia e a república, e a antiga democracia nada mais é que uma forma de república (a outra é a aristocracia), onde se origina o intercâmbio característico do período pré-revolucionário entre ideais democráticos e ideais republicanos e o governo genuinamente popular é chamado, em vez de Democracia, de república” (1999, p. 319-320).

Logo, para a teoria aristotélica, apenas os homens livres (cidadãos) poderiam

exercer a democracia grega; mas, será que, nas democracias ocidentais, somos efetivamente cidadãos? O poder da mídia, dos grupos econômicos, das associações de classe, das corporações profissionais, dentre outros, não poderia efetivamente conduzir a nossa manifestação de vontade a uma direção diversa da originalmente desejada por nós? Infelizmente sou forçado a crer que a resposta para esta segunda pergunta é sim.

No tocante à teoria medieval, o conceito de democracia no Ocidente começa por uma concepção descendente de soberania (déspotas iluminados) para uma ascendente (Revolução Francesa).

Acerca desta última concepção, cumpre-nos reconhecer que a Revolução Francesa ignora o mero conceito político de democracia (regime constituído a partir da fusão do sistema representativo com o sufrágio universal), passando a incorporar a concepção de regime social, em que não existam distinções de cunho nobilitário no corpo social ou filtros de acesso ao poder que impeçam a realização dos ideais igualitários. Não podemos negar a inspiração da democracia direta (das cidades-Estado da Antigüidade), bem como o receio do iluminismo francês em relação à sua incompatibilidade com as massas populares – melhor dizendo, com a habilidade destas em libertarem-se dos “preconceitos” a fim de se renderem ao pleno governo da razão humana. Mas tal receio sucumbia à universalidade da razão nos seres humanos, bem como ao argumento de que os cidadãos, à medida que elaboram leis de acordo com seus próprios interesses, tendem a respeitá-las (Furet; Ozouf, 1989).

Por fim, mas não menos importante, na concepção de Maquiavel, a democracia é posicionada enquanto sinônimo de república; mas daí decorrem dois enganos:

1.º a ausência de um monarca não elide a possibilidade da existência de governos civis oligárquicos; e

2.º uma monarquia parlamentarista poderia ser muito mais democrática do que uma república presidencialista com poderes concentrados no Executivo.

As imperfeições conceituais não nos impedem de vislumbrar a importância do conceito de democracia no coração das massas populares, tantas vezes desiludidas com simulacros de democracia e falseamentos de legitimidade, no transcorrer da história ocidental. Aliás, mister é deixarmos claro que o universo doutrinário em análise é o ocidental, visto que a participação popular (e, conseqüentemente, o conceito de democracia) nas civilizações não-ocidentais possui matrizes filosóficas, religiosas e históricas completamente distintas da ocidental. Mas este relevante detalhe de forma alguma vem diminuir a suma importância da busca de um conceito de democracia que atenda na plenitude os anseios dos povos ocidentais.

2.2 *Contratualismo*

Segundo o *Dicionário Caldas Aulete*, contratualismo é a “doutrina da *filosofia do Direito*, segundo a qual o Estado foi estabelecido por meio de um contrato entre os cidadãos ou entre eles e o soberano” (Aulete, 1986, p. 445, grifo nosso).

A partir deste conceito, começamos a perceber que os significados de democracia e contratualismo estão intimamente ligados: e, ademais, precisamos diferenciar a escola de pensamento contratualista (da qual fizeram parte Hobbes, Rousseau e Kant) e o conceito mais amplo de contratualismo. Este, nas palavras de Nicola Matteucci, é o conjunto de “teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o

fundamento do poder político (chamado, quando em quando, *potestas*, *imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo *tácito* ou expresso entre a *maioria* dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político” (Bobbio, 1999, p. 272, grifo nosso).

O grande dilema do pensamento contratualista em relação à democracia reside em dois pontos: a) o acordo sendo *tácito*, quem poderia garantir a sua existência histórica? b) se a maioria dos indivíduos aceitou o acordo, que dizer das minorias étnicas, políticas e econômicas? Isto, é claro, se estamos discutindo um contratualismo da maior amplitude possível (e quais seriam os limites dessa amplitude?).

Por conseguinte, inútil nos seria debruçar sobre os conceitos existentes de contratualismo, sem levarmos em conta que o contrato social, em si, deve estar dissociado das diversas modalidades contratualistas preconizadas pelos doutrinadores. Aliás, o dilema do contratualismo em face da democracia é facilmente superado *em cada vertente contratualista*. Logo, contratualismo e democracia devem ser estudados conjuntamente, e, tempo a tempo, sob os olhares críticos de cada doutrinador, pois cada modelo de democracia terá por pressuposto jurídico, político e filosófico um modelo diverso de contrato social originário.

Concomitantemente, é necessário ressaltar que a concepção contratualista, ao longo do tempo, incorporou doutrinas que antevêm forças históricas e econômicas no contrato social. Aliás, “fala-se de um novo contratualismo, exumando assim a velha idéia, (...), segundo a qual a sociedade política é considerada *em sua origem* o produto de um acordo voluntário entre indivíduos, ao menos *formalmente, iguais*” (Bobbio, 1997, p. 130, grifo nosso).

A Teoria da Supremacia de Classes, oriunda da escola sociológica alemã, ganhou contornos marxistas através de *Franz Oppenheimer* (Universidade de Frankfurt): “(...) todo Estado é uma organização de classe; toda teoria política é uma *teoria de classe*” (Maluf, 1995, p. 84, grifo nosso). O contratualismo (remontando ao conceito de Nicola Matteucci) deve ser analisado como abstração doutrinária – não nos esqueçamos, todavia, que cada concepção contratualista foi elaborada em determinado momento histórico.

Como maior exemplo, temos a igualdade formal, avanço monumental da Revolução Francesa; nos dias de hoje, cada vez mais difícil de ser sustentada, dado o crescente poder das oligarquias econômicas, políticas, culturais e tecnológicas – nos âmbitos nacional e transnacional. Roederer, em 1831, preconizava a possibilidade de conflito entre os valores celebrados pela Revolução (propriedade, liberdade e igualdade), pois os franceses demonstravam um profundo apego pela igualdade, até o ponto de sacrificarem a própria liberdade (vide Napoleão Bonaparte). A igualdade material, ainda que não alcançada, torna-se o eterno alvo de uma revolução contínua – e, a igualdade formal, enquanto instrumento de humilhação da nobreza, converte-se no instrumento viabilizador do fim dos privilégios e do incentivo à concorrência entre os talentos: de uma sociedade homogênea nasce uma humanidade caracterizada pela heterogeneidade (Furet; Ozouf, 1989).

Provavelmente neste aspecto está o diferencial maior entre as Revoluções Inglesa e Francesa: na primeira, a igualdade pretendida foi convertida em pacto de liberdade (do povo – a ser adquirida) e privilégios (da nobreza – relativamente preservados); a segunda, no entanto, jamais se desviou de sua obsessiva busca pela igualdade (Furet; Ozouf, 1989).

Mais interessante ainda é compararmos a inspiração dos norte-americanos (as Treze Colônias da América do Norte, recém-emancipadas) ao espírito revolucionário francês. Segundo Malouet, a sociedade norte-americana não possuía qualquer resíduo de feudalismo em sua estrutura fundiária – logo, os americanos eram essencialmente proprietários, desconhecendo tanto a opulência quanto a miséria e, de certa maneira, acostumados à igualdade; os franceses, a seu turno, esperavam obter da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (Paris, 1789) condições dignas de existência (muito mais que a simples abstração de direitos) (Châtelet; Duhamel; Pisier, 1993).

Percebe-se, então, que o povo norte-americano estava à frente do francês – pois, desde a sua origem econômica, possuía uma desvinculação com o feudalismo –, estando mais preocupado com questões tributárias e representativas; os preconceitos e bairrismos (entre si e) dentro das Treze Colônias eram a preocupação dos constituintes federais e estaduais norte-americanos na construção de seus respectivos pactos sociais. Enquanto isto, a estrutura social e política francesa era voltada para a dominação (e manutenção) de uma massa de miseráveis, o que tornava os franceses profundamente envolvidos com o fim da amarga desigualdade social, mediante a limitação dos poderes públicos (Châtelet; Duhamel; Pisier, 1993).

Sintetizando esta nova maneira de enxergar o contratualismo, diz Norberto Bobbio: “(...) relação entre os *grandes grupos de interesse ou de poder* que caracterizam uma sociedade pluralista e poliárquica como é a das democracias capitalistas (...)”, e ainda: “(...) conflitos que se resolvem através de tratativas, transações, negociações, compromissos, convenções e

acordos e se concluem, *ou se deseja que se concluam*, num pacto social referendado pelas forças sociais (os sindicatos) ou num *pacto político referendado pelas forças políticas* (os partidos), ou até mesmo num *pacto nacional referendado pela reforma constitucional* (Bobbio, 1997, p. 130, grifo nosso).

Logo, *o contrato social* (e suas concepções doutrinárias/pressuposições) alicerça-se em condições históricas que, se alteradas, destroem por completo esse *fascinante – mas frágil – castelo de cristal*.

3. Thomas Hobbes

3.1 Contexto histórico e pessoal

Thomas Hobbes nasceu a 05.04.1588, na aldeia de Westport, adjacente e atualmente pertencente a Malmesbury, no Wiltshire (Inglaterra). Era de família pobre, tendo seus estudos sido custeados por um tio, lubeiro próspero (ainda que relativamente) em Malmesbury (Hobbes, 1979, p. VI).

Aos sete anos de idade, Robert Latimer, preceptor, o recebe como pupilo. Os sólidos conhecimentos em latim e grego, bem como a familiaridade no tocante à cultura clássica, foram em grande parte adquiridos neste período. Aos quatorze anos (1603) ingressou no Magdalen Hall (Oxford); não foi um estudante dos mais brilhantes, pelo menos diante do currículo escolar proporcionado (este marcado pela rigidez do pensamento escolástico). Hobbes gostava de Geografia e de Astronomia, impressionando-se particularmente pela Retórica (Hobbes, 1979, p. VI).

Em 1608, foi indicado pelo Magdalen Hall para ser o preceptor do filho do (futuro) Conde de Devonshire – William Cavendish. A amizade entre Hobbes e Cavendish haveria de durar por toda a vida,

e o posto de preceptor do filho deste proporcionou a Hobbes uma combinação altamente favorável: relativa condição financeira (rara aos preceptores da época), tempo e tranqüilidade para estudar, bem como acesso à biblioteca da família (rica em obras literárias, o que permitiu o seu aprofundamento nos clássicos) (Hobbes, 1979, p. VI).

Em 1610, agora aos trinta e dois anos, Hobbes visita a França e a Itália em companhia do filho de William Cavendish, onde se dedicou ao estudo de idiomas. Ao retornar desta viagem, continuou na sua investigação pessoal acerca dos historiadores clássicos, que lhe interessavam “não só pelos aspectos literários, como também pelas intuições sobre o homem e a política” (Hobbes, 1979, p. VI).

Em 1629, Hobbes publica sua tradução da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. No prefácio da tradução, Thomas Hobbes antecipa sentimentos concernentes ao *Leviatã*, embora esses sentimentos fossem também perceptíveis em “vigorosas frases da tradução” (Hobbes, 1979, p. VI). Hobbes iniciara, nessa fase de sua vida, a manifestação de seus ideais; na sua recomendação à leitura dessa obra de Tucídides, disse: “um rei é mais capaz que uma república” (Hobbes, 1979, p. VI).

A ligação de Hobbes com a literatura pendurou por toda a vida. Em 1636, foi publicado um poema seu – a narrativa de uma viagem à região montanhosa próxima de Chatsworth. Ademais, prefaciou o poema épico *Gondibert* de Sir William Davenant (1606-1668) e, nos seus últimos anos de vida, traduziu (parcialmente) a *Ilíada* e a *Odisséia* em versos ingleses. Para Hobbes, o poema heróico possuía “propósito didático” (Hobbes, 1979, p. VI) e a filosofia encontrava-se acima da literatura (Hobbes, 1979, p. VI).

O contato de Hobbes com Francis Bacon, do qual foi secretário (1621-1626), proporcionou àquele o início da estruturação de sua problemática filosófica (ainda incipiente). Tal era a sinergia filosófica entre ambos, no pensar de Bacon, que este permitiu a Hobbes traduzir algumas obras de sua autoria para o latim. A formação filosófica de Hobbes recebeu impulso em 1629 (viagem a Genebra – *Elementos de geometria*, de Euclides) e em 1634/1637 (contato com o Padre Mersenne, que vivia em Paris). Por intermédio de Mersenne, Hobbes veio a conhecer Descartes; na Itália, veio a encontrar-se com Galileu (Hobbes, 1979, p. VI). Concomitantemente à abertura de novos horizontes filosóficos para Hobbes, “era profundo o seu interesse pelos problemas sociais” (Hobbes, 1979, p. VII) – leia-se Inglaterra.

Em 1640, ao retornar à Inglaterra, posiciona-se como defensor de Carlos I, compondo o seu primeiro tratado acerca da ciência política: *Elementos do direito natural e político*. Esta obra circulou em cópias manuscritas, sendo futuramente desmembrada para efeitos de publicação, em 1650. À medida que crescia o poderio do parlamento inglês sobre Carlos I, Hobbes viu-se obrigado a se refugiar em Paris (1640).

Embora exilado, Hobbes acompanhava o desenrolar da Guerra Civil inglesa e, no ano de início desta (1642), Hobbes publica *Sobre o cidadão (De Cive)*. Esta obra “já exibia o que os adversários consideravam sentimentos ateístas (...)” (Hobbes, 1979, p. VIII). Isto dificultou a escolha de Hobbes como preceptor de Carlos II, ainda Príncipe de Gales em exílio na França. Hobbes, então, “viu-se obrigado a prometer que se limitaria *estritamente* ao ensino da Matemática, em suas funções de preceptor” (Hobbes, 1979, p. VIII, grifo nosso). A percepção tem início em 1645, mas a publicação do *Leviatã* em 1651 (na In-

glaterra) – após a decapitação de Carlos I (que ocorreu no dia 30.01.1649; a República Inglesa passara a existir desde 4 de janeiro, antes mesmo da execução, pela totalidade da Câmara dos Comuns – esta, agora, sob a influência de Cromwell) (Churchill, 1960, p. 236 e 242) – provoca a sua expulsão (banimento) da corte inglesa – esta, ainda no exílio – em 1652. Neste mesmo ano, Hobbes retorna em caráter definitivo à Inglaterra.

Contudo, lá estava Oliver Cromwell, garantidor do *status quo* burguês presente na Revolução de 1642. Após regressar vitorioso de campanhas militares contra a Irlanda e a Escócia, Cromwell encontra um (remanescente) Parlamento (puritano) impopular e assustadoramente oligárquico que, na sua ausência, levava a Inglaterra à guerra contra a Holanda Protestante, “uma república irmã”, por razões exclusivamente econômicas – o controle dos mares (e, conseqüentemente, do comércio). Cromwell, aos 20.04.1653, dirige-se à Câmara dos Comuns (acompanhado por trinta mosqueteiros), toma o seu assento e, subitamente, dissolve o Parlamento unicamente por meio do esvaziamento de seu recinto – iniciando o Protetorado (Churchill, 1960, p. 255-257). Em meio a este novo ambiente político, Hobbes retoma a sua produção filosófica, publicando *Sobre o corpo* (1654) e *Sobre o homem* (1658) – no ano de falecimento de Cromwell.

Cromwell designa como seu sucessor Ricardo, o filho mais velho – uma pessoa de boas intenções, inicialmente aceito pelo Exército, mas sem o talento do pai para exercer a autoridade. Após uma crise de sustentação política e militar, Ricardo e seu irmão Henrique são “aposentados”, e, após uma sucessão de lutas (na tentativa de se criar uma genuína república), Jorge Monk, comandante de Oliver Cromwell na Escó-

cia, viabiliza a Restauração da Coroa Inglesa (Churchill, 1960, p. 268 e 272-279).

O General Monk, em pessoa, vem receber o herdeiro do trono em Dover, aos 25.05.1660 (Churchill, 1960, p. 279-280). Dá-se a restauração da Dinastia Stuart, através de Carlos II. A este tempo, Hobbes “já contava 72 anos e se sentia distante dos problemas políticos imediatos” (Hobbes, 1979, p. VIII). Seu reencontro com o antigo pupilo proporcionou a reconciliação entre ambos, tendo Hobbes já restaurado o seu convívio com a família Cavendish (retomando o estudo dos clássicos e realizando as traduções parciais da *Ilíada* e da *Odisséia*, em 1668). Hobbes, em sua tranquila velhice, escreveu uma autobiografia (em versos latinos); veio a falecer em 1679, em Hardwick (Hobbes, 1979, p. VIII).

Nesta autobiografia, Hobbes menciona a sua grande obra de 1668 – o *Behemoth* (traduzido por *Beemote, o outro monstro bíblico do Livro de Jó* – em cujo encontro se dirige o *Leviatã*), ou *Diálogo sobre as Guerras Civis da Inglaterra*, ou *O longo Parlamento* (Hobbes, 2001, p. 5-6, Advertência ao leitor). Nessa obra, por meio de diálogos, são expostas de maneira profunda as verdadeiras causas (políticas e religiosas) da Guerra Civil inglesa – aliás, sua publicação não foi autorizada por Carlos II (Hobbes, 2001, p. 9-12, 25-26, Prefácios). Os dois monstros bíblicos colocam-se provavelmente enquanto ícones da guerra civil, da ausência do poder estatal (*Behemoth* – hipopótamo) e do poder estatal pacificador (*Leviathan* – dragão ou serpente) (Hobbes, 2001, p. 10).

Indubitavelmente, Thomas Hobbes “levantou questões fundamentais e provocadoras sobre a relação entre ciência e religião (...), e sobre a natureza e as limitações do poder político” (Enciclopédia, 1987, p. 4.032). Não nos esqueçamos jamais de que

o divino direito dos reis, o maior sustentáculo do Antigo Regime, estava ruindo. Embora autocrata, Hobbes inicia um processo de simbiose, em que o direito natural coexiste com a razão, o que, a longo prazo, poderia se transformar na semente do questionamento das condutas pessoais e políticas dos soberanos. Logo, Hobbes era visto como uma ameaça, tanto pelos defensores dos ideais liberais burgueses como pelos aduladores da Coroa inglesa.

Coroando a descrição da vida de Hobbes: “É provável que Hobbes seja mais importante pelas questões que levantou do que pelas respostas que deu” (Enciclopédia, 1987, p. 4.032).

3.2 O legado

Na Epístola Dedicatória dos *Elementos do Direito Natural* e Político, Thomas Hobbes assevera: “Das duas principais partes da nossa natureza, a Razão e a Paixão, procederam duas espécies de conhecimentos, a *matemática* e a *dogmática*. (...) Mas na segunda, não há nada que não seja objecto de disputa, porque confronta os homens e envolve-se nos seus interesses e nos seus benefícios (...)” e ainda: “(...) o governo e a paz, não têm sido mais do que o receio mútuo (...)” (Hobbes, s.d., p. 5-6).

A obra de Hobbes certamente haveria de lidar com os sentimentos mais íntimos do ser humano, mais ainda, a busca de um governo estável e que proporcione a paz (segurança) tão desejada por nós, súditos.

Já no *I Discurso dos elementos do direito natural e político*, Hobbes, ainda que de maneira superficial, começa a discurrir acerca dos elementos do contratualismo: “A explicação evidente e verdadeira dos elementos das leis, naturais e políticas, explicação que me proponho dar aqui, depende do conhecimento do que é a

natureza humana, do que é *um corpo político* e do que nós chamamos *uma lei*” (Hobbes, s.d., p. 13, grifo nosso).

A natureza humana, então, é a mesma. Arrisco até mesmo a cogitar que, para Hobbes, corpo político e lei poderiam, em cada civilização e especificamente, em cada sociedade, assumir um aspecto diferente; se tal fosse confirmado, poderíamos admitir diversos Leviatãs na forma, porém *unos* na essência. Embora de forte apelo racionalista, Hobbes define como direito “jus, ou liberdade irrecusável de usar a nossa capacidade e o nosso poder naturais” (Hobbes, s.d., p. 101). Logo, o Leviatã não depende do divino direito dos reis, mas possui alicerces no Direito Natural e nas faculdades racionais do ser humano, que o permitem “fazer todo o seu possível para preservar a sua existência e o seu ser” (Hobbes, s.d., p. 101).

O Leviatã e a democracia, para Hobbes, não se excluem, pois o Leviatã é vislumbrado como o exercício racional do direito de contratar; tal direito, implicitamente, origina-se na “desconfiança generalizada na espécie humana e o receio mútuo de uns para com os outros” (Hobbes, s.d., p. 100).

Mas como se opera a transferência de poderes dos súditos para o Soberano? Ora, Hobbes analisa essa transferência não como algo coletivo (a la Rousseau), mas como um fenômeno multipolar: o Leviatã é o fruto do somatório de inúmeros contratos individuais. A fim de esclarecermos: “Para transferir o direito duas coisas são requeridas: *uma, da parte de quem transfere, e que é uma significação suficiente da sua vontade de o fazer*, a outra, da parte daquele para quem é transferido, e que é uma significação suficiente da sua aceitação desse direito. (...) porque a causa da *transferência do direito* para um homem de preferência a um qualquer outro, *reside no*

que se transfere e não nos outros” (Hobbes, s.d., p. 107).

Logo, a somatória *dos contratos individuais*, livres e de boa-fé, da parte dos súditos que transferem os seus direitos individuais, *personifica-se no Soberano, a causa da transferência em si mesma*. E porque seria o Soberano essa causa? Simples, para que ele possa garantir o direito daquele (súdito) que se submete à sua autoridade e cuidados, espontaneamente. A partir daí, o Leviatã e a democracia começam a convergir...

Mas, de onde adviriam os temores que motivariam os súditos a clamar pelo Soberano absoluto? Hobbes, na Epístola Dedicatória ao Conde William de Devonshire, no *De Cive (Do cidadão)*, o diz: “(...) ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem. O primeiro é verdade, se compararmos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades” (Hobbes, 1998, p. 3).

A segurança não se restringiria à esfera interna; o contexto de guerras religiosas (1618-1648), bem como a difícil situação financeira da Coroa Britânica (Jaime I e Carlos I), tornaram mais delicadas as relações entre a realeza e o parlamento. Hobbes, sem sombra de dúvidas, temia por uma invasão oportunista que viesse a destruir o remanescente da Coroa Britânica – e, é claro, a dignidade do seu povo. No tocante a isso, escreve: “Todos os deveres dos governantes estão contidos nesta única sentença: a segurança do povo é a lei suprema”, e ainda: “E por *segurança* se deve entender não a mera preservação da vida em qualquer condição que seja, *mas com vistas à sua felicidade*. Pois os *homens se reuniram livremente* e instituíram um governo a fim de poderem, na medida em que o permitisse sua condição humana,

viver agradavelmente (Hobbes, 1998, p. 198-199, grifo nosso).

Se concebermos a democracia, em última instância, como a manifestação livre e soberana do povo (súditos), o que os impediria de clamarem por um governante (o Soberano) que lhes viabilizasse a paz interna, a segurança externa e as condições plenas para a fruição de uma vida digna? Como há de perceber, não existe incompatibilidade alguma entre o pensamento hobbesiano e a democracia, sendo esta personificada na instituição e pessoa do Soberano – cuja missão não é apenas governar, mas empreender os seus melhores esforços a fim de garantir as *condições de felicidade* para seus súditos: Afinal, dadas as condições, cada súdito é *livre para exercer – ou não – a sua própria felicidade*.

Aliás, interessante percebermos como os ideais de vida, liberdade e felicidade são capazes de transpor um espaço-tempo inimaginável – da Inglaterra para o Novo Mundo, deste para o Velho Continente: “Pretendem alguns escritores, que seguem a Georg Jellinek, ter sido a *liberdade de religião*, que nasceu nas colônias anglo-americanas, a verdadeira causa da declaração dos direitos do homem (...)” (Pontes de Miranda, 1962, p. 89).

No *Leviatã*, auge do pensamento de Hobbes, encontramos a seguinte afirmação: “La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos (...)”¹ (Hobbes, 1987, p. 106).

Conseqüentemente, a desordem reina, e é neste contexto que surge o Leviatã, Soberano decorrente dos clamores dos súditos, que emerge para pacificar a todos – *sem exceção*. O Leviatã decorre de um contrato, ou seja, de uma “*mutua transferencia de derechos*”² (Hobbes, 1987, p. 108).

E, existindo uma mútua transferência de direitos, quais seriam os direitos dos súditos em face do Soberano? É uma pergunta muito justa, visto que, com poderes emanados dos súditos, o Soberano deverá retribuí-los em igual medida. Mas, para isso, necessário se faz que a vontade de muitos se transforme na vontade de um só, para que, então, o Leviatã, guardião dos súditos, possa refletir, simultaneamente, a vontade de todos e a de cada um.

Nesse sentido: “El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias (...) es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad”³ (Hobbes, 1987, p. 140), e ainda: “(...) la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, civitas. Esta es la generación de aquel gran *Leviatán*, o más bien (*hablando con más reverencia*), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz e nuestra defensa”⁴ (Hobbes, 1987, p. 141, grifo nosso), e por último, mas não menos importante: “(...) cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano (...)”⁵ (Hobbes, 1987, p. 174) La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que *dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos*”⁶ (Hobbes, 1987, p. 180).

O Leviatã, personificado num só homem ou em um órgão colegiado, tem por dever proporcionar a paz e a segurança devida aos seus súditos; do contrário, desaparecem a sua legitimação e razão de existência.

Os súditos abrem mão de seus direitos em troca de paz e segurança – sem as quais

não poderiam sonhar com a felicidade. Logo, concordam que a sua vontade seja literalmente incorporada na figura do Soberano (Leviatã).

O Leviatã existe para proteger os seus súditos, não para oprimi-los (pois que felicidade poderia surgir da opressão?) Se o Soberano não cumpre o seu dever, inútil é esperar a fidelidade de seus súditos.

O Leviatã, enquanto produto de um contrato entre os súditos e o seu governante, encontra-se em perfeita compatibilidade com os princípios da democracia – visto que a obediência devida pelos súditos ao Leviatã não é cega, mas encontra-se vinculada ao *efetivo poder e controle social* do Soberano *de fato*.

A doutrina de Hobbes não se aplica apenas à monarquia, pois o poder soberano poderá ser exercido mediante assembleia, nem procura justificar os desmandos da realeza europeia, encravada em conflitos religiosos que traziam guerra, fome e desespero aos seus súditos. Pelo contrário, Hobbes preconizava um poder soberano profundamente sensível aos clamores da guerra, para que restaurasse a paz interna e externa de sua pátria, o Reino Unido.

Ao contrário do que se imagina, Thomas Hobbes não era muito bem visto na realeza em exílio (França), e seus escritos, da mesma forma que o empurraram da Grã-Bretanha para a Europa Continental, o impeliram à sua pátria, após onze anos no exílio.

Aliás, no *Leviatã*, o termo utilizado para nomear o Estado (“Commonwealth”) poderia significar todas as formas de governo que objetivassem o bem do povo (“bem comum”, “coisa pública” – república) ou, de forma mais restrita, aquelas em que os governantes são eleitos. O segundo sentido, nitidamente pró-cromwelliano, foi mais uma razão a ser acrescida à desconfiança

da corte restaurada de Carlos II acerca de Hobbes (este, inclusive, suprime partes do *Leviatã* na tradução em latim publicada após a restauração) (Hobbes, 2001, p. 18-19, 23, Prefácios).

O mérito de Hobbes encontra-se não apenas na sua originalidade, mas na veemência e humildade com que defendeu suas idéias, por meio dos seus escritos.

Costuma-se dizer que a história julgará os homens. No tocante a Hobbes, não o fez diferente: “Nestes quarenta anos, a fama de Hobbes como escritor político, e também como filósofo, aumentou enormemente. A bibliografia cresce a cada ano” (Bobbio, 1991, Premissa).

4. Jean-Jacques Rousseau

4.1 Contexto histórico e pessoal

Jean-Jacques Rousseau nasceu em 28.06.1712, na cidade de Genebra, Suíça (Enciclopédia, 1987, p. 7.060).

Devido à morte de sua mãe, durante o parto, o seu pai, além de alternar “afeição e rejeição” (Enciclopédia, 1987, p. 7.060), conseguiu com que Rousseau se sentisse culpado pelo desfecho trágico de seu nascimento. O pai finalmente o abandonou quando tinha dez anos; ao dezesseis anos (1728) fugiu de Genebra, “iniciando uma vida errante e aventureira” (Enciclopédia, 1987, p. 7.060).

Nos vários empregos que tentou, o fracasso ou o abandono estavam sempre presentes; a exceção era quando trabalhava sozinho – escrevendo ou copiando (partituras musicais). A angústia, o sentimento de culpa e a inferioridade que sentia o perseguiram por toda a vida.

Segundo a *Enciclopédia Delta Universal*: “Suas ações e suas obras refletem as tentativas que fazia no sentido de superar

seu sentimento de inadaptação e encontrar uma identidade aceitável em um mundo que parecia rejeitá-lo constantemente”, e ainda: “Ele precisava de amor, mas era incapaz de manter um relacionamento satisfatório com uma mulher. Precisava de amigos, mas perdia as amizades com sua natureza desconfiada e hipersensível” e: “Foi apontado como um exemplo perfeito de um intruso em uma sociedade” (Enciclopédia, 1987, p. 7.060).

Aos dezessete anos, Rousseau abandonou o protestantismo e converteu-se ao catolicismo (fato este que o faria sentir-se envergonhado e culpado pelo resto da vida); logo após, estabeleceu residência nos arredores de Chambéry, França, onde passou a viver com uma viúva rica (Louise de Warens) doze anos mais velha do que ele. Em *Confissões* (autobiografia), Rousseau descreveu a felicidade inicial dessa relação amorosa, que, futuramente, transformar-se-ia em declínio e agonia para ele. Em 1740, Rousseau deixa sua amante e, em 1741, vai a Paris, perseguindo a fama (Enciclopédia, 1987, p. 7.060).

Mas foi em 1749 que veio à existência o momento mais decisivo de toda a vida de Rousseau: um concurso promovido pela Academia de Dijon, acerca de uma ensaio – Se o renascimento das ciências e das artes contribuiu para a purificação ou a corrupção dos costumes. Apresentando o ensaio *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), Rousseau as ataca, responsabilizando-as pela corrupção da humanidade. E, juntamente com o prêmio e com a fama que há muito aspirava, Rousseau inicia-se na sua trajetória de opositor do modelo social até então vigente (Enciclopédia, 1987, p. 7.060).

Com o passar dos anos, Rousseau aprofundava-se em sua vaidade, desconfiança e falta de cortesia. Em 1754, reconverteu-se ao protestantismo. Suas críticas à socie-

dade foram expressas em ensaios, sendo os principais:

- *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755);
- *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758);
- *Júlia, ou a nova Heloísa* (1761) – simultaneamente uma obra romântica e uma crítica à sociedade;
- *O contrato social* (1762) – marco histórico da ciência política, em que Rousseau expõe suas convicções acerca do governo e dos direitos dos cidadãos;
- *Émile* (1762) – obra proibida pelo governo francês, devido a opiniões de Rousseau que foram consideradas em desacordo com a doutrina cristã prevalente – ele acreditava no ensino infantil por meio do convencimento (mostrar à criança os seus interesses com amor), contrariando a rigidez e a disciplina, mas também acreditava na conveniência da manipulação e controle dos pensamentos e comportamentos infantis. A perseguição imposta a Rousseau obrigou-o a fugir para a Suíça. De lá, refugiou-se na Inglaterra (1766) a convite do filósofo David Hume. Após, desentendeu-se com Hume e retorna à França em 1767 (Enciclopédia, 1987, p. 7.060). Cumpre ressaltar que, embora Rousseau não incentivasse o ódio à aristocracia, nessa obra, *Emílio, o aprendiz de marceneiro*, incorpora a imagem da igualdade entre as pessoas. Não é de surpreender que o jovem Emílio tenha sido invocado inúmeras vezes pelos revolucionários (Furet; Ozouf, 1989, p. 877).
- *Rousseau, juiz de Jean Jacques* (1789) – consiste em uma série de diálogos,

onde Rousseau procura responder às críticas que sofreu; e

- *Devaneios de um caminhante solitário* (1782) – a última obra de Rousseau, “bela e reflexiva” (Enciclopédia, 1987, p. 7.060).

Cabe, no entanto, um adendo em particular:

- *Discurso sobre a economia política* – coloca-se cronologicamente entre o *Discurso sobre a desigualdade* (1755) e o *Manuscrito de Genebra* (1758 – primeira edição separada da Enciclopédia) –, a primeira versão do *Contrato social* (1762). Economia Política, para Rousseau, seria, para nós, Administração Pública (Rousseau, s.d., p. 12).

Rousseau amava o romantismo, estilo literário que alcançou proeminência ao final do século XVIII; foi um dos seus primeiros defensores no campo literário; em suas obras, Rousseau “capturou o espírito do romantismo, ao colocar o sentimento acima da razão, a impulsividade e a espontaneidade acima da autodisciplina” (Enciclopédia, 1987, p. 7.061).

O amor e a busca da felicidade, indubitavelmente presentes no filósofo e escritor Jean-Jacques Rousseau, contrastam com o sofrimento, a rejeição, a angústia e a solidão que o acompanharam por toda a vida...

4.2 O pensamento

Rousseau, ao contrário do que se imagina, não acreditava na natureza social do ser humano. Para ele, o estado natural (no qual os homens viviam isolados e sem o uso da linguagem) era o estado da bondade.

No estado natural, não existiam fatores externos ou instintos que motivassem os homens à mútua agressão; mas, ao construir a sociedade, os homens saíram do estado da natureza e tornaram-se maus. Para Rousseau, “a sociedade corrompe os homens porque traz à tona as inclinações à agressão e ao egoísmo” (Enciclopédia, 1987, p. 7.061).

A sociedade, a seu modo de ver, deveria ser reorganizada, a fim de controlar totalmente as pessoas; ao inventar um sistema de controle de comportamento, Rousseau antecipava teorias de condicionamento psicológico. Este controle social estava diretamente ligado ao seu conceito de democracia: “(...) delineou os fundamentos para uma democracia, na qual *todos participariam* e estariam envolvidos. Essa democracia utilizaria o treinamento, a direção e a propaganda, *a censura e a limitação da privacidade para eliminar grupos de interesse e controlar as idéias*” (Enciclopédia, 1987, p. 7.061, grifo nosso).

Começamos, a partir daí, a perceber a concepção esmagadora de democracia preconizada por Rousseau – a maioria asfixiando as minorias. As doutrinas totalitárias e absolutistas apenas diferem das de Rousseau no foco de poder; para estas, o poder concentra-se na classe dirigente, enquanto, para Rousseau, na vontade da maioria (vontade coletiva). Percebe-se aí que precisamos, preliminarmente, aprofundarmo-nos na concepção contratualista de Rousseau, para então entendermos a sua vertente democrática.

Aliás: “Os Discursos nos mostram o homem tal como ele se tornou. O Contrato Social nos mostra o homem tal como ele poderia ter sido”, e ainda: “(...) apreender a idéia do governo, nunca realizada, é o objeto de O Contrato Social que no espaço de um momento cessa de considerar o

homem histórico para observar apenas o homem essencial” (Châtelet; Duhamel; Pisier, 1993, p. 1.026).

Logo, *O contrato social*, em nossa opinião, sai do plano físico para o metafísico. Ele (*O contrato social*) representa aquilo que o homem poderia ter sido – mas não o foi. Sem sombra de dúvidas, “O Contrato Social só pode ser um tratado do desespero (...)” (Châtelet; Duhamel; Pisier, 1993, p. 1.026). Os conceitos de democracia e contratualismo saem da esfera de implementação política e alcançam um devaneio filosófico sem precedentes – pois a crise existencialista (o que poderia ter sido a humanidade), em face da realidade (caos social universal), provocaria das duas, uma: resignação ou alucinação filosófica.

Mas a democracia, para Rousseau, não poderia restringir-se ao terreno da política, mas deveria expandir-se às estruturas e meios sociais que lhe davam o contorno, a justificação e o suporte filosófico-retórico: “Censura as ciências, as letras e as artes por se deixarem domesticar pelo poder e ‘por estenderem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro que acorrentam os homens’” (Rolland, s.d., p. 58).

Daí a preocupação de Rousseau com o controle das mentes, pois as faculdades intelectuais do ser humano frequentemente estão a serviço dos amantes do poder... e a desserviço da humanidade...

O trecho citado há pouco se refere ao primeiro dos três discursos de Rousseau, acerca das Ciências e das Letras (1749). Certamente que o sucesso de Rousseau em Paris não o faria esquecer-se de Genebra, tampouco fechar os olhos às injustiças que tomaram curso em seu derredor; pelo contrário, no seu segundo discurso (*Origem da desigualdade entre os homens*), faz dedicatória “à República de Genebra (...) com a apologia dessa República, o quadro ideal da

pátria e do govêrno – sob o qual Jean-Jacques quisera viver” (Rolland, s.d., p. 59).

Logo, o menino abandonado de Genebra, ainda que de maneira sofisticada, mas intensa, deseja a felicidade que nunca tivera, e despreza a fama e o glamour de Paris, ápice da opulência e miséria reinantes na França: “Do primeiro ao segundo discurso tornou-se outro homem, que ousadamente atira a luva à sociedade do seu tempo” (Rolland, s.d., p. 59).

Portanto, inserida no contexto pessoal do criador e nos antagonismos de sua época, a obra de Rousseau ganha contornos artísticos e filosóficos jamais imaginados. A concepção contratualista adotada por Rousseau parte de que, no plano da natureza humana, os indivíduos não conseguiriam coexistir pacificamente. Logo, necessário se faz que uma força superior, externa e legítima obrigue este corpo social (até então, relegado ao caos) a viver em harmonia consigo mesmo e entre os seus diversos membros. Nas palavras de Rousseau: “Assim que esta multidão se encontra reunida desta maneira num corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, e menos ainda ofender o corpo sem que os membros venham a se ressentir” (Rousseau, s.d., p. 30, grifo nosso).

Logo, o compromisso do indivíduo em relação ao corpo é, na verdade, um compromisso consigo mesmo. É esta concepção de contratualismo que permite ao corpo (por meio do soberano, executor das vontades daquele) coibir desígnios individuais divergentes dos seus – sem, com isso, tornar-se antidemocrático. Os alicerces do contrato social e da democracia de Rousseau encontram-se nos primórdios teóricos da constituição do corpo social: “A fim de que esse pacto social não seja, pois, um formulário vão, ele compreende tacitamente este compromisso, o único que poderá

dar força aos outros, *que, quem quer que venha a recusar à vontade geral, será constrangido a isso por todo o corpo*, o que significa apenas que será forçado a ser livre (...) (Rousseau, s.d., p. 30-31, grifo nosso).

Por conseguinte, durante o processo revolucionário francês, a realeza, a nobreza e o alto clero, ao serem destituídos de suas posições sociais, políticas e econômicas, na verdade estariam apenas obedecendo à vontade geral (do que depreende-se, obedecendo à própria vontade!). Sem sombra de dúvidas, o discurso de Rousseau, pelo menos nesta parte, é o sustentáculo doutrinário perfeito para os revolucionários franceses. Mas, contudo, não nos esqueçamos de que o conceito ocidental de democracia é eminentemente burguês (o que não afasta o voto censitário). Portanto, a vontade geral é preconizada sob um prisma burguês. Nesse sentido: “(...) o que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que pode alcançar; o que vem a ganhar é a *liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui*” (Rousseau, s.d., p. 30-31, grifo nosso).

A igualdade jurídica aparece de mãos dadas com o reconhecimento da propriedade privada; a vontade geral da maioria torna-se a da burguesia, enquanto a realeza, a nobreza e o alto clero simbolizam a minoria divergente – que precisava ser silenciada (ao menos doutrinariamente). Quanto ao baixo clero e ao povo, meros fantoches da burguesia, restam-lhes tão somente a obediência à “vontade geral” e aos “limites intrínsecos” do processo revolucionário (ironicamente, leia-se propriedade privada dos meios de produção).

Aliás: “Tomando o termo em sua aceção rigorosa, jamais existe verdadeira democracia e jamais existirá. (...) Não se pode imaginar que o povo permaneça em assem-

bléia permanente para se ocupar dos negócios públicos (...)” (Rousseau, s.d., p. 76).

Foram lançados por Rousseau os alicerces da democracia representativa no seio do processo revolucionário – outro freio da burguesia. Fico meditando nessas palavras do filósofo suíço; começo a suspeitar que, ainda que inconscientemente, Rousseau possa ter desenvolvido mecanismos de controle para as suas próprias concepções – temendo o desenrolar frenético das instituições contidas no Contrato Social. Rousseau, embora preferisse os pequenos estados e a descentralização administrativa, acaba por preconizar a necessidade de um parlamento forte nas democracias modernas.

5. O antagonismo

Hobbes e Rousseau possuem alguns pontos interessantes, embora divergentes. Primeiro, o estado natural, para Hobbes, era “um estado de guerra perpétua” (Bobbio, 1997, p. 45), um mal a ser superado, enquanto para Rousseau, o estado natural consistia na inocência humana (ainda que hipotética e em tempos remotos). Segundo, a soberania popular, para Rousseau, residia na ditadura da maioria, enquanto Hobbes preconizava “a irrevogabilidade do poder soberano” (Bobbio, 1991, p. 45), encarnado no Leviatã. Terceiro, Hobbes admite a hipótese de desobediência ao Leviatã, se este faltar ao compromisso de paz e segurança social (obviamente, a ser sucedido por outro Leviatã), ao passo que Rousseau não indicaria hipóteses tão extremas para a desobediência da minoria (pois, consoante o Contrato Social, a vontade da maioria torna-se a vontade de todos ...).

Para Rousseau, a observância da vontade da maioria é *conditio sine qua non* para a realização de quaisquer pactos sociais posteriores; Hobbes, a seu turno,

vislumbra “um acordo preliminar que vise instaurar as *condições de segurança*” (Bobbio, 1991, p. 44-46, grifo nosso), dos acordos posteriores. Aliás, é nítida a preocupação de Thomas Hobbes com o quesito *segurança*, enquanto Rousseau busca a justificação da vontade da maioria, alicerce-mor do seu Contrato Social.

Obviamente, a tendência centralizadora de Hobbes contrasta com a Genebra de Rousseau; o estado absoluto *versus* o estado descentralizado; a ditadura da segurança social *versus* a legitimação da ditadura da maioria; o exílio de Hobbes na França e as fugas sucessivas de Rousseau (Genebra – Paris – Inglaterra – Paris), demonstrando as turbações de suas vidas e a necessidade desses grandes pensadores em superar não somente os dilemas de suas épocas, mas também os de suas vidas – e de maneiras profundamente divergentes.

Hobbes, de alguma forma, esteve próximo dos círculos de poder, enquanto Rousseau, na tentativa de vencer o espectro da rejeição paterna, entrega-se à plena realização da vontade das massas populares – Rousseau nunca renegou as suas origens, passando os derradeiros anos de sua vida cercado de camponeses; aliás, ao contrário de Voltaire, que consolidara grande fortuna, Rousseau sempre lutou arduamente pelo seu pão de cada dia, recusando as ofertas que certamente o teriam alienado de sua liberdade de criação e pensamento (Furet; Ozouf, 1989, p. 877).

6. Conclusões

Seria muita pretensão querer, nestas poucas linhas, depreender todo o espírito inovador de Hobbes e Rousseau, bem como o significado de suas obras nas respectivas eras em que viveram. Com certeza, muito ainda existe para aprendermos com esses ilustres pensadores.

O objetivo desta abordagem histórica e pessoal de cada pensador foi ressaltar que, ignoradas as condições históricas, os ideais e as paixões humanas perdem o sentido, caindo no vazio existencial ou transformando-se em mero discurso oportunista, seja no meio acadêmico, seja nas tribunas políticas.

Aliás, não é de hoje que a manipulação e distorção das idéias servem a fins claramente inescrupulosos; a história, mais do que o presente tempo, haverá de julgar os ideais humanos. Quanto ao julgamento divino, o Dia do Juízo não é chegado – ainda.

Hobbes, mais do que responder às demandas políticas e sociais da Coroa e do povo britânico, suscita uma questão crucial para a moderna Teoria do Estado: o que leva um povo, ainda que de maneira inexplicável, a celebrar um pacto social? O Estado é uma virtude, ou destino dos povos? Qual deveria ser o nível de tolerância da sociedade aos desmandos dos governantes? Quando, como e por quem deveriam ser substituídos?

Rousseau, ao contrário, busca um modelo ideal, em que a felicidade humana possa ser encontrada no dia-a-dia dos cidadãos; a participação política, antes de ser uma questão de segurança e controle social, passa pelo compromisso com a sociedade e, conseqüentemente, consigo mesmo. A preocupação de Rousseau com as minorias (inexistentes para o Leviatã) revela não apenas o medo da sucumbência do seu modelo político, mas também a tentativa de se restaurar, ainda que de maneira artificial e asfixiante, o estado (natural) de bondade humana – a ausência de conflitos.

Os escritos de Hobbes, embora universalizáveis, identificam-se claramente com os dilemas e conflitos envolvidos na Revolução Inglesa. Rousseau, constantemente

invocado por revolucionários franceses, não poderia ser responsabilizado pelos excessos perpetrados pelos últimos. Aliás, o caráter universalista da Revolução Francesa concede ao Contrato Social uma projeção histórica jamais imaginada pelo seu criador.

O diferencial entre as repercussões oriundas da Revolução Inglesa, da Independência das Treze Colônias da América do Norte e da Revolução Francesa advém dos conflitos que permearam cada uma delas: na Inglaterra, a burguesia ascendente e a nobreza buscavam inconscientemente um modelo que viabilizasse a prosperidade da nação com apenas o necessário derramamento de sangue, enquanto na América do Norte a consolidação da independência e a harmonização interna da jovem nação.

Na Revolução Francesa, contudo, o Contrato Social fora convertido em discurso de mágoas, presenciando a ferocidade encarnada na mais estarrecedora luta de classes já ocorrida (esta luta muito mais universalizável e assimilável pelos povos da época – e pela posteridade humana).

A intervenção popular transformou a Revolução Francesa “no acontecimento épico, terrível, espetacular e apocalíptico que lhe deu certa singularidade tão horripilante quanto inspiradora” (Hobsbawm, 1996, p. 126-127).

Enquanto Rousseau buscou ardentemente alcançar a sua paz interior por meio do Contrato Social, inspirando-nos a vislumbrar o diálogo entre os diversos segmentos sociais (diálogo este que nunca ocorreu efetivamente entre os protagonistas da Revolução Francesa), na busca de um governo que sintetize e harmonize as incontáveis vontades divergentes, Hobbes nos atormenta com o dilema insuperável entre os dois monstros bíblicos, reveladores do profundo papel do Estado em nossas vidas – a eterna

escolha entre o caos social (Behemoth) ou a ordem absoluta (Leviathan) – um trágico dilema, ainda a assombrar a humanidade por muitas, muitas gerações...

NOTAS

1. Traduzindo: “A condição do homem (tal como se manifestou no capítulo precedente) é uma condição de guerra de todos contra todos (...)”.

2. Traduzindo: “mútua transferência de direitos”.

3. Traduzindo: “O único caminho para erigir semelhante poder comum, capaz de defendê-los contra a invasão dos estrangeiros e contra as injúrias (...) é conferir todo o seu poder e fortaleza a um homem ou a uma assembléia de homens, todos os quais, por pluralidade de votos, possam reduzir suas vontades a uma vontade”.

4. Traduzindo: “(...) a multidão assim unida em uma pessoa se denomina Estado, em latim, *civitas*. Esta é a geração daquele grande *Leviatã*, ou melhor (*falando com mais reverência*), *daquele deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e nossa defesa*” (grifo nosso).

5. Traduzindo: “(...) cada súdito é autor de cada um dos atos do soberano (...)”.

6. Traduzindo: “Entende-se que a obrigação dos súditos em relação ao soberano não há de durar, nem mais, nem menos, do que *dure o poder mediante o qual tem capacidade para protegê-los*”.

Referências

AULETE, Caldas. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa Caldas Aulete*. 5. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1986.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: UnB, 1999.

———. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. 4. ed. Brasília: UnB, 1997.

———. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

———. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne. *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

CHURCHILL, Winston S. *História dos povos de língua inglesa*. Tradução de Enéas Camargo. São Paulo: Ibrasa, 1960. v. 2: O novo mundo.

ENCICLOPÉDIA Delta Universal. Rio de Janeiro: Delta, 1987.

FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

———. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro; coordenação de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

———. *Elementos do direito natural e político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés-Editora, [s.d.].

———. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. *Leviatan – o la materia, forma y poder de una republica, eclesiastica y civil*. 2. ed. em espanhol, 3.ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

HOBBSAWM, Eric J. *Ecossistemas da Marselhesa: dois séculos revêem a Revolução Francesa*.

Tradução de Maria Celia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MALUF, Sahid. *Teoria geral do Estado*. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 1995.

MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Ed., 1995. v. 1.

PONTES DE MIRANDA. *História e prática do habeas corpus (direito constitucional e*

processual comparado). 4. ed. corrig. e melh. Rio de Janeiro: Borsoi, 1962.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Tradução de J. Cruz Costa. São Paulo: Martins, [s.d.].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social e discurso sobre a economia política*. Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, [s.d.].